



PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/62324>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

De verklaringskracht van cultuur

Nan Dirk de Graaf¹

Summary

The explanatory power of culture

'Culture' is a popular concept for the explanation of various kinds of behavior in various contributions in the social sciences. Anthropologists and sociologists who use the holistic approach are particularly prone to stress the importance of culture. I argue that popular holistic explanations have little explanatory power and occasionally are based on an elementary methodological error. I do this for three examples: differences in culture as an explanation for (a) the failure of communism, (b) the use of excessive violence in crime, and (c) the war between Ethnic groups in former Yugoslavia. Several alternative explanations are elaborated for a variety of topics that share: (a) the distinction between the micro- and macro-level, (b) methodological individualism, (c) and information about individuals acting in a specific context. The survey-method, often used in sociology, is a very fruitful approach for the latter.

1. Inleiding

In veel sociaal-wetenschappelijke disciplines is de culturele verklaring populair. Keer op keer krijgen we te horen hoe belangrijk cultuur is voor het gedrag van mensen. In deze bijdrage wil ik aantonen welke van deze verklaringen meer en welke minder bruikbaar zijn en welke verklaringen, naar mijn mening, zelfs onwetenschappelijk genoemd kunnen worden.

Cultuur omvat een nogal breed onderzoeksterrein en kan op twee manieren worden opgevat. De eerste benadering gaat uit van een holistisch cultuurbegrip, dat lang gangbaar is geweest in zowel de antropologie als de sociologie. De wijze waarop veel sociaal wetenschappers de holistische benadering nog steeds hanteren, kan men classificeren als weinig informatief, aangezien bijvoorbeeld conflicten tussen bepaalde groepen veelal achteraf toegeschreven worden aan het bestaan van cultuurverschillen en er zelden een vergelijking plaatsvindt met gelijksoortige situaties waar geen conflicten tussen groepen bestaan. De tweede benadering heeft als uitgangspunt handelende individuen met specifieke culturele hulpbronnen in een bepaalde context. De betreffende context legt restricties op aan het handelen en biedt tegelijkertijd bepaalde mogelijkheden voor het handelen. Bij de tweede benadering kunnen macroverschijnselen alleen begrepen worden uit de aggregatie van individuele handelingen.

De veronderstelling bij de holistische benadering is dat een groep van mensen of een samenleving een gemeenschappelijke cultuur heeft. Deze cultuur zal vervolgens het gedrag van de leden van die groep of samenleving bepalen. We weten echter dat het gedrag van mensen binnen een samenleving nogal divers is en daardoor kunnen we weinig met deze culturele verklaring. De oplossing is dat sociaal wetenschappers de cultuur van steeds kleinere eenheden gaan bestuderen, zoals bijvoorbeeld de jeugdcultuur, de bedrijfscultuur, de cultuur van etnische minderheden, de cultuur van criminele groepen en recentelijk nog de 'veiligheidscultuur' in Petten. Aan de hand van een aantal onderwerpen zal ik in paragraaf 2 proberen duidelijk te maken dat een dergelijk gebruik van cultuur weinig verklaringskracht heeft. Daarna zal ik een aantal voorbeelden uitwerken van de naar mijn mening meer vruchtbare tweede benadering, waarbij handelende individuen centraal staan.

2. Voorbeelden van de overschatte verklaringskracht van cultuur

Een eerste onderwerp waarbij cultuur als een belangrijke verklarende factor wordt gehanteerd treffen we aan bij Inglehart in zijn boek *Modernization and Postmodernization* (1997). Als voorbeeld van het belang van de cultuur voor gedraguitskomsten geeft hij het mislukken van het communistisch experiment in de Sovjet-Unie in de vorige eeuw. Het mislukken hiervan wijt hij aan het feit dat de communisten in de Sovjet-Unie de diepgewortelde traditionele cultuur en de bijbehorende waarden van bijvoorbeeld boeren over het hoofd hebben gezien.² Naar mijn mening kunnen we het mislukken van het communistisch regime overtuigender verklaren met een gebrek aan prikkels op individueel niveau: bijvoorbeeld bij het collectiviseren van de landbouw hebben de communisten vooral geen rekening gehouden met het feit dat boeren, net als ieder ander mens, prikkels nodig hebben om te produceren. Waarom zouden boeren investeren in de collectieve landbouw als hun eigen bijdrage aan het collectieve goed te verwaarlozen is en als zij meer kunnen verdienen met het verbouwen van gewassen op een stukje privé-grond.³ Met andere woorden: het verklaren van gedrag door te stellen dat het de desbetreffende cultuur is van de mensen, is een weliswaar eenvoudige maar tegelijkertijd niet bijster informatieve verklaring. Een bijkomstig maar desalniettemin belangrijk nadeel is dat we een dergelijke hypothese moeilijk kunnen verwerpen.

Een tweede onderwerp betreft crimineel gedrag van groepen. Een veelgehoorde opvatting is dat crimineel gedrag van bepaalde etnische groeperingen aangeduid wordt als de cultuur van het geweld. De cultuur van het land van herkomst zou er bijvoorbeeld toe bijdragen dat Joegoslavische criminelen in Nederland zeer gewelddadig zijn. Bovenkerk (2001) stelt in zijn studie over misdaadprofielen dat cultuur niets verklaart in dit opzicht. De geweldscultuur van Joegoslavische criminelen vraagt zelf om een verklaring. Veel antropologen en sociologen zijn van mening dat de specifieke cultuur van een etnische groep voordelen heeft en dit zou leiden tot een onderlinge cultuur van solidariteit en uitsluiting van andere groepen tot gevolg zou hebben. Opmerkelijk is in dit verband de conclusie van Bovenkerk als hij stelt dat etnische solidariteit verloren gaat wanneer een immigrantengroep integreert. Haast provocerend is zijn conclu-

sie dat de multiculturele samenleving vooral geslaagd is in de onderwereld. Turken bleken bijvoorbeeld samen te werken met Chinezen bij de tragisch mislukte mensensmokkel in Dover in 2000. Over het algemeen toont onderzoek aan dat misdadige etnische groeperingen in Nederland steeds minder exclusief zijn (Kleemans, van den Berg & van de Bunt, 1998).⁴ Klaarblijkelijk spelen bij mensensmokkel gelegenheidsfactoren, zoals het moeten overbruggen van grote afstanden, een belangrijkere rol dan de culturele identiteit en de onderlinge solidariteit van de eigen etnische groep.

Een derde en naar mijn mening veelzeggend voorbeeld is het fenomeen conflicten te verklaren met cultuurverschillen. Deze redenering wordt vaak toegepast op grote dramatische conflicten in de wereld, zo ook in het voormalige Joegoslavië. Toen in Joegoslavië aan het eind van de vorige eeuw grote politieke conflicten ontstonden, zochten commentatoren en wetenschappers de verklaring in oude etnische en religieuze tegenstellingen tussen bevolkingsgroepen. De redenering is dat het oplopende conflict een dramatische uiting is van oude culturele tegenstellingen. De conclusie luidt: zie hoe belangrijk cultuur is. Deze redenering is echter gebaseerd op een elementair methodologische fout, die bekendstaat als *selectie op de afhankelijke variabele*. Een uitspraak over het belang van etnische cultuurverschillen is namelijk pas relevant als we ook in ogenschouw nemen dat in de meeste gevallen *geen* conflict plaatsvindt tussen etnische groeperingen (Fearon & Laitin, 1996; 2000). Mensen met uiteenlopende religies en etnische afkomst gaan vaker wel dan niet vreedzaam met elkaar om. In bepaalde gevallen ontstaat er een conflict, mogelijk overgaand in etnische zuivering en in het ergste geval zelfs genocide. Je kunt dan niet zeggen: er zijn conflicten, dus culturele verschillen zijn belangrijk. Alle categorieën van een afhankelijke variabele moeten immers representatief aanwezig zijn. Indien we willen onderzoeken of een hoge opleiding tot rijkdom leidt, maken we dezelfde fout als we alleen rijke mensen gaan bestuderen.

De vraag die bij conflicten naar mijn mening beantwoord moet worden, luidt: in welke omstandigheden leiden specifieke verschillen tussen bevolkingsgroepen tot een gewelddadig conflict? Een antwoord zou kunnen zijn dat machthebbers die bepaalde politieke doelen voor ogen hebben – zoals het zich toe-eigenen van land – erop uit zijn verschillen tussen bevolkingsgroepen uit te spelen en deze eventueel kunstmatig op te kloppen door geweld te organiseren. Door tegelijkertijd onjuiste informatie te verspreiden over een bevolkingsgroep *A* die opzettelijk geweld zou plegen tegen leden van bevolkingsgroep *B* kan een vrijwel niet te stoppen groepsdynamiek ontstaan. Zeker als de bewijslast van de schuld van bevolkingsgroep *A* gedetailleerd en overtuigend lijkt. In feite is de uitspraak van sommige Arabieren in islamitische media dat het vernietigen van het World Trade Centre in New York georganiseerd is door de joden een voorbeeld van dergelijke verspreiding van valse informatie. Deze informatie was echter niet goed geregisseerd en het beoogde effect is derhalve uitgebleven.

Tot slot nog een wellicht sprekend voorbeeld van een algemene, weinig zinvolle culturele verklaring. De opzienbarende economische groei in Azië begin jaren negentig van de vorige eeuw zou volgens velen te danken zijn geweest aan zogenaamde *Asian values*. Sinds de groei is verdwenen, horen we niemand meer over de *Asian Values* (Thompson, 2001). Het gemak waarmee waarden worden gehanteerd ter verklaring van macroverschijnselen wordt alleen overtrof-

fen door het gemak waarmee ze verdwijnen. De implicatie van deze holistische benadering in genoemde voorbeelden is dat cultuur, vanwege de onwetenschappelijke benadering, een zeer beperkte verklaringskracht heeft. Dit laat uiteraard niet onverlet dat we met de holistische benadering verschillen tussen groepen en hun bijbehorende gedragspatronen kunnen beschrijven en duiden. De benadering kan bijvoorbeeld inzicht geven in specifieke verschillen – zoals gevoeligheden en gebruiken – tussen bepaalde culturele groepen.

3. Culturele hulpbronnen en overdracht van ongelijkheid

Na deze voorbeelden van een holistische benadering van cultuur kom ik toe aan een tweede, meer specifieke opvatting van cultuur: cultuur als een hulpbron op het niveau van een individu, waarbij expliciet wordt aangegeven waaruit deze hulpbron bestaat en waardoor getoetst kan worden in welke mate deze verklaringskracht heeft. Ten eerste sluit ik aan bij het idee dat we bij een verklaring twee niveaus dienen te onderscheiden, namelijk een micro- en macroniveau (Coleman, 1990). We moeten niet alleen naar brede contexten kijken, maar eveneens naar handelende individuen in micro-(interactie)situaties. Dit individuele handelen resulteert uiteindelijk in macro-uitkomsten. Ik heb bij de alternatieve verklaringen voor de eerdergenoemde onderwerpen expliciet dit verklaringsmodel toegepast. Dit verklaringsmodel sluit goed aan bij de survey-methode in de sociologie.⁵ Ik zal dit eerst duidelijk maken aan de hand van onderzoek naar de invloed van ouderlijke hulpbronnen op het behaalde onderwijsniveau van hun kinderen.

Het onderzoek naar ouderlijke hulpbronnen is onder andere geïnspireerd door de algemene verwachting dat met de komst van de industriële samenleving de sociale afkomst van mensen minder bepalend is voor hun levenskansen. De reden hiervoor is de toenemende vraag naar hoogopgeleide mensen. Mensen worden afgerekend op prestaties en minder op hun afkomst (Blau & Duncan, 1967). Regeringen van geïndustrialiseerde landen hebben door het innen van belastingen steeds meer middelen tot hun beschikking gekregen. In het kader van gelijke kansen hebben opeenvolgende regeringen met deze middelen geprobeerd ervoor te zorgen dat sociale afkomst steeds minder het bereikte opleidingsniveau beïnvloedt. Voorbeelden van een dergelijke politiek zijn het reduceren van de kosten van onderwijs voor ouders en het financieel bijstaan in de studiekosten van kansarme gezinnen.

De culturele reproductietheorie van Bourdieu (1973; Bourdieu & Passeron, 1977) stelt dat geprivilegieerde ouders, om hun status voor hun kinderen te kunnen behouden, in een moderne samenleving niet langer alleen kunnen afgaan op hun financiële middelen. Een alternatieve strategie is het aanwenden van hun culturele hulpbronnen om schoolsucces van hun kinderen te bewerkstelligen. We hebben hiermee dus een hypothese over de evolutie van hulpbronnen van ouders, waarbij individuen nog steeds dezelfde motieven hebben – namelijk hun kinderen een goede toekomst bezorgen – maar handelen in een veranderende context die nieuwe restricties oplegt. Om te onderzoeken of deze theorie hout snijdt, moet ten eerste duidelijk zijn wat de culturele hulpbronnen zijn en ten tweede op welke wijze deze hulpbronnen kinderen voordeel geven tijdens hun opleiding.

Mensen krijgen tijdens hun opvoeding waarden en normen mee van hun ouders en ze leren spreken. Sommigen leren Algemeen Beschaafd Nederlands en de correcte uitspraak, terwijl anderen een dialect leren. Ze leren lezen en worden al dan niet gestimuleerd om te lezen, om muziekinstrumenten te bespelen, musea te bezoeken, enzovoorts. Het idee is dat ouders die zelf veel lezen, musea bezoeken, concerten bijwonen en meer van dergelijke 'high brow' activiteiten vertonen, over veel culturele hulpbronnen beschikken en deze overdragen op hun kinderen. Kinderen beschikken niet alleen over een bepaalde smaak, maar ook over kennis en vaardigheden die over het algemeen positief worden bejegend in de samenleving. Het voordeel voor de opleiding van kinderen met ouders die over deze hulpbronnen beschikken is tweeledig. Ten eerste worden aan dergelijke kinderen veel eisen gesteld en daardoor zouden ze zich meer thuis voelen in het onderwijssysteem. Ten tweede hebben deze kinderen een voorsprong wat betreft overgedragen kennis en vaardigheden. Wat betreft de vaardigheden kunnen we denken aan correct taalgebruik en goed kunnen lezen en schrijven.

In navolging van onderzoek van Paul de Graaf (1986; 1987), hebben sociaal wetenschappers in verschillende landen onderzocht in hoeverre culturele hulpbronnen van ouders bijdragen in het verklaren van onderwijsverschillen. Algemeen bekend was dat kinderen van ouders met een hoge opleiding en veel financiële middelen het beter doen op school dan kinderen van ouders met een lage opleiding en weinig financiële middelen. De onderzoeksresultaten wijzen uit dat wanneer rekening wordt gehouden met de financiële middelen en het opleidingsniveau van de ouders, kinderen waarvan de ouders over meer culturele hulpbronnen beschikken, een hogere opleiding behalen.

Een vervolgvraag luidt: zijn die culturele hulpbronnen vooral van belang voor kinderen van reeds geprivilegieerde ouders? In tegenstelling tot Bourdieu's culturele reproductietheorie voorspelt Dimaggio's culturele mobiliteitstheorie (DiMaggio, 1982; DiMaggio & Mohr, 1985) dat culturele hulpbronnen juist belangrijk zijn voor kinderen van ouders met een lage sociaal-economische status. De redenering hierachter is dat vooral kinderen die vanwege hun achtergrond minder aansluiting hebben in het onderwijs, dit enigszins kunnen compenseren met de eventueel aanwezige culturele hulpbronnen van hun ouders. Recentelijk hebben De Graaf, De Graaf & Kraaykamp (2000) met de data van de Familie-enquête Nederlandse Bevolking 1992 deze twee concurrerende theorieën kunnen toetsen. De onderzoeksresultaten wezen ondubbelzinnig uit dat Dimaggio's theorie het beste de toetsing doorstond en dat dus vooral kinderen van ouders met weinig sociaal-economische status veel baat hebben bij culturele hulpbronnen.

Een vervolgvraag betreft welke *aspecten* van culturele hulpbronnen relevant zijn voor studerende kinderen. Als smaakvoorkeuren of de beheersing van culturele codes inderdaad zo belangrijk zijn als Bourdieu veronderstelt, dan zou het culturele uitgaansgedrag van de ouders een belangrijke indicator vormen voor deze hulpbron. Indien het vooral om een kennisvoorsprong gaat, zou juist het leesgedrag van de ouders belangrijk zijn. Onderzoek toont aan dat het niet zozeer gaat om de culturele codes, maar veeleer om het leesgedrag van de ouders (De Graaf, De Graaf & Kraaykamp, 2000).

In de toekomst willen we in Nijmegen met de Familie-enquêtes Nederlandse Bevolking (1992, 1998 en 2000) door het vergelijken van generaties (cohorten) onderzoeken in welke

mate de invloed van financiële hulpbronnen en culturele hulpbronnen van de ouders veranderd is (De Graaf & De Graaf, 2002). Aangezien de Familie-enquêtes vanuit een levensloopperspectief zijn ontwikkeld, beschikken we over gedetailleerde informatie over alle relevante kenmerken voor elke tijdseenheid vanaf de geboorte. Dit stelt ons in staat om ook hier zogenaamde dynamische analyses toe te passen. Van elke overgang, bijvoorbeeld van VWO naar de universiteit of van ongehuwd naar gehuwd, weten we het jaar waarin deze plaatsvond. Hierdoor kunnen we rekening houden met de causaal veronderstelde volgorde van gebeurtenissen en kunnen we onderzoeken of de transitie van primair naar secundair en van secundair naar tertiair onderwijs binnen een bepaald aantal jaren is volbracht. Tevens beschikken we over nauwkeurige informatie over de culturele hulpbronnen van de ouders tijdens de opvoeding van de kinderen. We kunnen onderscheid maken tussen het leesgedrag en het culturele uitgaansgedrag van de ouders. Het stapelen van de surveys zorgt ervoor dat we tevens in staat zijn hypothesen te toetsen over de evolutie van de invloed van de hulpbronnen van ouders. De eerste resultaten laten een afnemende invloed zien van de opleiding en de financiële middelen van de ouders voor elke overgang in het onderwijs. Tevens lijkt in de loop van de tijd de rol van culturele hulpbronnen niet belangrijker te worden. Voor het uiteindelijk bereikte onderwijsniveau neemt deze invloed zelfs af. Dit suggereert een afname van de verklaringskracht van cultuur. Een andere meer algemene conclusie is dat ouders in Nederland klaarblijkelijk steeds minder in staat zijn de schoolresultaten van hun kinderen te beïnvloeden.⁶ De macro-uitkomst is derhalve dat de Nederlandse samenleving wat betreft onderwijskansen meer open is geworden.

4. Godsdienst en culturele verklaringskracht

Een andere opvatting van cultuur, die naar mijn mening ook wetenschappelijke verklaringskracht heeft, betreft het onderzoek dat een antwoord probeert te geven op de vraag in welke mate religie en daarmee cultuur minder belangrijk wordt in de samenleving. Om deze vraag accuraat te kunnen beantwoorden is het wederom van belang het microniveau en het macroniveau te onderscheiden. Aangezien we uitgaan van handelende individuen in veranderende contexten is, evenals bij het onderzoek naar de invloed van culturele hulpbronnen, de survey-methode bijzonder bruikbaar.

Het minder belangrijk worden van religie staat ook wel bekend als het seculariseringsdebat. Om dit debat te kunnen volgen is het van belang drie aspecten te onderscheiden (Dobbelaere, 1978; Peters, 1993). Eén aspect betreft de geringere invloed van de godsdienst op de samenleving. De geringer wordende samenhang tussen religie en het stemmen op een religieuze politieke partij is hiervan een onderdeel (De Graaf, 1996; Need, 1997). Het tweede aspect betreft de ontkerkelijking en het derde de aanpassing van de godsdienst aan ontwikkelingen in de samenleving. Ik zal met name ingaan op de ontkerkelijking en hierbij het belang aantonen van het onderscheid tussen het microniveau en het macroniveau.

Een internationale vergelijking geeft aan dat tussen 1991 en 1998 niet alleen in de ons omringende landen, maar tevens in landen als Australië en de Verenigde Staten een daling van

het kerkklidmaatschap is waar te nemen (De Graaf & Need, 2000). De neiging van sociaal wetenschappers om alleen het macroniveau te bestuderen door naar het percentage gelovigen of kerkleden in een samenleving te kijken, impliceert echter een onderschatting van het seculariseringsproces. Kerkleden krijgen immers meer kinderen dan niet-kerkleden. Dit impliceert ten eerste dat er al sprake is van secularisering bij een gelijkblijvend percentage gelovigen. Ten tweede dat de secularisering sterker is dan de stijging van het percentage mensen zonder denominatie suggereert. De stijging in Nederland van 14 procent onkerkelijken in 1930 tot 39 procent onkerkelijken is al een behoorlijke stijging, maar betreft dus een onderschatting van de ontkerkelijking.⁷

De consequenties van deze stijging zijn ook veelal complexer dan we aanvankelijk geneigd zijn te denken. Als we kijken naar de aanhang van christelijke politieke partijen, dan is de daling van het aantal zetels van deze partijen niet alleen te wijten aan de relatieve toename van het aantal onkerkelijke mensen, maar tevens aan de geringere geneigdheid van kerkelijke mensen om op deze partijen te stemmen (De Graaf, 1996; Need, 1997). Het is weliswaar het geval dat religie een minder zwaar stempel drukt op de politiek in Nederland, maar het is nog steeds één van de meest belangrijke sociale scheidingslijnen. Godsdienstige mensen zijn bijvoorbeeld aanzienlijk meer actief in vrijwilligerswerk dan niet godsdienstigen (Bekkers, 2000). De kerkelijke norm dat men zich moet inzetten voor de gemeenschap en de gelegenheid die hiervoor wordt geboden, zorgt dat individuen participeren in vrijwilligerswerk. We zouden dus ook hier kunnen stellen dat religie, opgevat als cultuur, nog steeds veel verklaringskracht heeft.

Tot zover heb ik het gehad over de invloed van het behoren tot een kerk en daaraan gerelateerd gedrag. De algemene teneur is echter dat er sprake is van een sterk ontkerkelijkingsproces en een afnemend belang van de geïnstitutionaliseerde kerk in Nederland. Dit proces leidt tot het stellen van de logische vervolgvraag: waarom verlaten mensen de kerk?

Al in 1933 deed Kruijt empirisch onderzoek naar deze vraag en vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw zijn veel studies hierover verschenen.⁸ Opvallend was dat geen van deze studies rekening hield met de causaliteit van gebeurtenissen. Een belangrijke hypothese is bijvoorbeeld dat huwen met een onkerkelijke partner de kans op kerkverlating vergroot. Bij het uitrekenen van de bijbehorende associatiematen werd nooit rekening gehouden met de mogelijkheid dat iemand wellicht al onkerkelijk was geworden vóórdat betrokkene ooit diens partner had ontmoet. Om rekening te kunnen houden met de causaliteit van gebeurtenissen, hebben we in alle Familie-enquêtes Nederlandse Bevolking gevraagd naar het jaar waarin gebeurtenissen plaatsvonden. We hebben bijvoorbeeld gevraagd naar het tijdstip van kerkverlating, het moment waarop mensen een bepaalde opleiding hebben afgerond en het moment waarop mensen met hun partner zijn gaan samenwonen. Op deze wijze is in 1994 in publicatie in *Mens en Maatschappij* het verzamelen van levensloopgegevens in de godsdienstsociologie geïntroduceerd (Need & De Graaf, 1994; 1996). Dergelijke gegevens bieden de mogelijkheid om een individu door de tijd te volgen tot het moment dat hij of zij de kerk de rug toekeert.⁹ Een van de opvallende uitkomsten was dat mensen vooral de kerk de rug toekeren tussen 15- en 20-jarige leeftijd. We konden de algemene trend naar een toenemende kans op kerkverlating onder andere verklaren met het toenemende onderwijsniveau, waarbij we rekening hielden met het feit dat

veel mensen de kerk verlaten voordat ze hun opleiding afronden. Tevens komen er steeds meer alleenstaanden en blijken alleenstaanden een grotere kans te hebben om onkerkelijk te worden dan personen die getrouwd zijn met een kerkelijke partner. Doordat het aantal onkerkelijken toeneemt neemt de kans toe om een onkerkelijke partner te huwen en ook dit versterkt weer de kans op onkerkelijkheid. Deze bevindingen wekken de indruk dat we te maken hebben met een zelfversterkend ontkerkelijgingsproces. Dit geeft aanleiding te veronderstellen dat het aantal mensen dat in Nederland hun kerkelijke gezindte in de nabije toekomst prijsgeeft, alleen maar zal toenemen.

Met behulp van de Familie-enquêtes Nederlandse Bevolking zijn we ook in staat om de veel aangehaalde seculariseringshypothese, dat toenemende rationalisering tot secularisering leidt, nader in te vullen. Deze algemene en nogal vage hypothese is vooral in Amerika sterk in twijfel getrokken, aangezien in de Verenigde Staten, een van de modernste samenlevingen, religie nog even sterk zou zijn als decennia geleden. Toch is er ook in de Verenigde Staten veel veranderd. Sociologen constateerden in de jaren tachtig van de vorige eeuw een nieuwe situatie: het werd mogelijk om een religie 'te kiezen'. Voor die tijd konden we de religie van mensen vrij goed inschatten met behulp van hun nationaliteit of de woonregio van betrokkenen. Niet alleen in Nederland is dit al lang niet meer het geval, maar in de Verenigde Staten is het bijzondere dat mensen ogenschijnlijk moeiteloos wisselen van religie, alsof het uitkiezen van goederen in een warenhuis betreft (Greeley & Hout, 1988; Sherkat, 1991). Dit heeft als implicatie dat mensen steeds meer hun religie kiezen en niet automatisch dezelfde religieuze overtuiging hebben als hun ouders. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de Rationele Keuzebenadering en dan met name de zogenaamde aanbodtheorie (Iannaccone, 1990; Stark & Iannaccone, 1994) in de Verenigde Staten populair werd. Volgens deze theorie zorgt vooral het gevarieerde aanbod en de bijbehorende concurrentie ervoor dat in de Verenigde Staten het kerkbezoek hoog is en veel mensen zich rekenen tot een denominatie (Stark & Iannaccone, 1994). In landen waarin een kerk het monopolie heeft, is het aanbod gering en de veronderstelling is dat de kerk dan lui wordt.¹⁰ De theorie gaat eveneens uit van de gedachte dat de behoefte tot zingeving bij mensen op alle tijden en plaatsen even groot is. Verschillen tussen mensen worden vooral verklaard met behulp van variaties in gelegenheden.

Empirische studies laten echter zien dat men kan twifelen aan deze aanbodtheorie en dan vooral de aanname dat de vraag overal even sterk is. De aanbodtheorie impliceert namelijk dat Amerikanen die niet naar de kerk gaan, niet religieus zijn. Immers, bij een dergelijk groot aanbod vindt eenieder met een vleugje religieus gevoel wel iets van zijn of haar gading. Recentelijk heb ik samen met mijn Australische collega Kelley aangetoond dat ook Amerikanen die niet naar de kerk gaan, een sterkere religieuze overtuiging hebben dan mensen die niet naar de kerk gaan in landen met een geringer religieus aanbod (Kelley & De Graaf, 1997). Dit lijkt de houdbaarheid van de religieuze aanbodtheorie te ondermijnen. Klaarblijkelijk is de vraag naar religie in Amerika groter dan in Europa.

Het uitgangspunt dat het seculariseringsproces vanwege het grote aanbod aan de Verenigde Staten is voorbijgegaan klopt naar mijn mening ook niet. Het feit dat in de Verenigde Staten het kerkklidmaatschap tussen 1991 en 1998 daalde van 93 naar 86 procent en dat de kerkgang in

deze periode ook daalde (De Graaf & Need, 2000) biedt evenmin ondersteuning voor de aanbodtheorie. Kunnen we de aanbodtheorie nu aan de immer groeiende boom van niet werkende theorieën ophangen? Warner (1993) en Sherkat en Wilson (1995) laten zien dat het zowel wenselijk als mogelijk is om de theorie aan te vullen met specifieke hypothesen over de vraagkant.

In Nederland is in onderzoek naar kerkverlating vrijwel nooit aandacht besteed aan bekering. Gegeven het feit dat de overstap van onkerkelijk naar kerkelijk zeldzaam is in Nederland, is dit niet verwonderlijk. Om deze lacune op te vullen zijn in de Familie-enquête Nederlandse Bevolking 2000 vragen opgenomen om meer te kunnen vertellen over mensen die een periode in hun leven hebben waarin ze niet kerkelijk zijn en die vervolgens kerkelijk worden. Een eerste analyse leert ons dat van de onderzochte 18 tot en met 70-jarigen, 46 procent kerklid, 27 procent ex-kerklid is en 27 procent nooit kerklid is geweest. Opvallend is verder dat van de kerkleden, 7 procent een onderbroken lidmaatschap heeft gekend. Van deze laatste groep is 89 procent teruggekeerd van het geloof en 11 procent bekeerd. Het ligt voor de hand om in de toekomst aan de hand van een dynamische levensloopanalyse te onderzoeken in hoeverre het door ons gehanteerde model voor kerkverlating ook van toepassing is op de terugkeer naar de kerk.

4.1 Islam, fundamentalisme en verklaringskracht

In de voorgaande seculariseringsvraagstukken is de aandacht vooral gericht op christelijke landen. Aangezien de seculariseringshypothese vrijwel niet ingaat op de inhoud van het geloof, zou deze voor alle religies van toepassing moeten zijn. Feiten die tegen de seculariseringshypothese ingaan zijn de religieuze 'revival' van diverse religies en de tendens tot fundamentalisering in India, Japan, Algerije, Iran (Verweij, 1998) en recentelijk Afghanistan. Een algemeen kenmerk van fundamentalistische groeperingen is dat zij zich juist afzetten tegen modernisering (Gellner, 1992). De Taliban is hiervan een sprekend voorbeeld. Naast islamitisch fundamentalisme bestaat er overigens ook joods en christelijk fundamentalisme (Kapel, 1992).

Laten we eerst afgaan op het percentage islamieten in de wereld. Uit de World Christian Encyclopedia kunnen we leren dat in 1900 12 procent van de wereldbevolking moslim was en thans is dat 20 procent. De World Ethnographic Survey leert ons dat tussen 1977 en 1999 vooral in Afrikaanse landen er een toename valt te bespeuren van de moslimbevolking: in Mali een stijging van 60 tot 90 procent; in Sierra Leone een toename van 30 naar 45 procent; in Oeganda een toename van 6 naar 16 procent.

Een eerste reactie zou kunnen zijn dat van secularisering geen sprake is, maar veeleer het tegenovergestelde. Deze cijfers geven echter niet voldoende informatie over secularisatie. Ten eerste zou het zo kunnen zijn dat de toename van moslims ten koste gaat van de aanhang van andere religies. Ten tweede bestaan er verschillen in vruchtbaarheidscijfers tussen groepen en is het dus van belang macrocijfers te onderscheiden van cijfers op een lager niveau. Ten derde geven deze percentages geen informatie over hoe religieus de betreffende moslims zijn.

Indien we informatie willen hebben over religiositeit, dan moeten we ons realiseren dat kerkbezoek niet hetzelfde is als moskeebezoek. Wellicht een meer betrouwbaar cijfer over secu-

larisering verkrijgt men door te kijken naar het aantal gebeden per dag en, zover ik weet, zijn hierover geen vergelijkbare gegevens voorhanden.

De antropoloog Gellner (1997) heeft een theorie waarom juist de islamitische wereld goed bestand is tegen secularisering. Het betreft volgens Gellner een streng monotheïstische wereldbeschouwing waar magie en bijgeloof uitgeschakeld zijn en waar een sterke nadruk ligt op moreel gedrag. Het feit dat de hoge islam de overhand heeft gekregen, is de reden dat deze islamitische gemeenschappen sterk streven naar verbreiding van het geloof en het opleggen van morele regels aan de samenleving. Deze redenering heeft weliswaar sterke overeenkomsten met de holistische benadering, maar het is mogelijk hypothesen af te leiden over individuen in bepaalde machtsposities. De geestelijken kunnen hun machtspositie handhaven doordat kerk en staat niet zijn gescheiden. Kritiek zal zoveel mogelijk uitgelegd worden als kritiek op de islam. De Syrische filosoof Antoine Maqdessi, die in 2001 de Prins Claus-prijs heeft mogen ontvangen, stelt dat moslims in het algemeen nooit leren kritiseren en abstraheren omdat de regimes waaronder ze leven, dat ontmoedigen en zelfs bestraffen (*NRC*, 29 december 2001). De islam verbindt immers de mensen niet alleen door gemeenschappelijke waarden en normen, maar houdt het geheel vooral in stand door het gemeenschappelijk gedrag te benadrukken en te controleren. Gellner lijkt gelijk te hebben voor het Midden-Oosten en de ontwikkelingslanden in Noord-Afrika. De falende industrialisatie, grote armoede, hoge fertiliteit en sterke bevolkingsgroei in deze landen lijkt de bewering van Maqdessi te ondersteunen. De moslimlanden die wel welvarend zijn, hebben dat te danken aan hun olievoorraad.

Een interessante vraag is of moslims seculariseren indien ze leven in een westers land. Dit impliceert een andere handelingscontext dan in islamitische landen geldt en dat zou juist volgens Gellner zo belangrijk zijn. De schatting van het aantal moslims in Duitsland is ongeveer 2,5 miljoen en in Frankrijk 2 miljoen (Gall, 1998). Alhoewel de schattingen variëren, is in Nederland ongeveer 5 procent van de populatie moslim (Becker & de Wit, 2000). Opvallend is dat in een studie onder jongeren in Nederland (Phalet et al., 2000) blijkt dat vrijwel zonder uitzondering alle Turken en Marokkanen zich weliswaar als godsdienstig beschouwen, maar dat de meerderheid daar slechts een persoonlijke invulling aan geeft of zich niet beschouwt als volledig praktiserend. Schultz (2002) spreekt van cultuurislamieten die vrij weinig hun religieuze plichten nakomen. Hij schat de omvang van deze groep zowel in Duitsland als in andere Europese landen op 60 tot 80 procent. Toch is er in Duitsland een belangrijk verschil. In Duitsland, in tegenstelling tot andere landen, is het voor buitenlanders met niet-Duits bloed moeilijk om de Duitse nationaliteit te verwerven en dit zou een reden zijn dat een deel van de tweede generatie Turken islamitisch wordt gepolariseerd. De Duitse sociologen Heitmeyer, Müller en Schröder (1997) geven hierover op basis van enquêtes verontrustende grote percentages: 23 tot 35 procent van de jongeren zou bereid zijn geweld toe te passen in dienst van de islam.

Om te concluderen of er sprake is van secularisering moeten we de vraag beantwoorden of jonge moslims in het verleden godsdienstiger waren dan de huidige moslimjeugd. Hiervoor zijn echter moeilijk cijfers te vinden. Het onderzoek naar 'Sociale positie en voorzieningengebruik van allochtonen' in 1998 (SPVA) geeft informatie over het moskeebezoek van diverse leeftijdsgroepen. Indien mensen niet veranderen over de levensloop, dan kan het feit dat het wekelijks

moskeebezoek bij Turken en Marokkanen beduidend hoger ligt bij de oudere generatie, geïnterpreteerd worden als een verandering in de tijd door cohortvervanging. Van de Turken en Marokkanen ouder dan 50 jaar gaat 73 procent wekelijks naar de moskee en van de 21-25-jarigen is dit slechts 32 procent (zie eveneens Kemper, 1996). Op basis van deze gegevens neigt het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP, 2000) ertoe om te concluderen dat ook onder de jonge Turken en Marokkanen sprake is van secularisering. Recent onderzoek van het Verwey Jonker Instituut in Rotterdam (van Daal, 2001) lijkt dit beeld te bevestigen. Deze resultaten lijken overigens niet in overeenstemming met de aanbodtheorie, aangezien de hoeveelheid moskeeën de afgelopen 10 jaar enorm is toegenomen en daarmee ook de bereikbaarheid. Meer aanbod zou eigenlijk secularisering moeten tegengaan.

Een complicerende factor voor studies naar islamieten is dat we niet kunnen spreken over 'de' islam. Er is niet een kerk zoals bij het katholicisme. Evenals bij het protestantisme bestaan er bijzonder veel stromingen. Gelovigen strijden over de inhoud van het geloof, ondanks het feit dat de koran gezien wordt als het verhaal door God. We kunnen dus zien dat strijd over de specifieke inhoud van het geloof wel wordt geaccepteerd, maar dat een kritische uitspraak die op enigerlei wijze als goddeloos zou kunnen worden geïnterpreteerd, niet wordt getolereerd. Moslims die in principe vrij ongevaarlijke logische uitspraken over het geloof doen, worden in landen als Pakistan met de dood bedreigd. Een voorbeeld is de logische gevolgtrekking dat indien de islam geopenbaard werd aan de profeet Mohammed, dan de profeet en diens ouders daarvoor geen moslim konden zijn. Elke vergelijkbare uitspraak is in de betreffende context levensgevaarlijk. Het is duidelijk dat onder dergelijke omstandigheden secularisering weinig kans heeft. De vraag is hoe lang streng islamitische landen dit kunnen volhouden in een tijd van toenemende internationale concurrentie en moeilijk te controleren informatiestromen via elektronische snelwegen.

Tegelijkertijd is het opmerkelijk dat er sprake lijkt te zijn van een toenemende invloed van het moslimfundamentalisme, hetgeen zich onder andere uit in extreem geweld tegen niet-moslims of moslims die de leer niet streng genoeg volgen. Voorbeelden zijn Iran, Pakistan en Indonesië. Tevens waren er successen van politieke moslimpartijen, die een groeiende aanhang hebben gekend in landen als Algerije en Turkije. In 1992 bleek de moslimpartij in Algerije bij vrije verkiezingen de meerderheid te hebben behaald. Dit is te begrijpen in een context van veel werkloosheid waarin jongeren bovendien van de overheidsinstanties en regering niets hoeven te verwachten. In een dergelijke voor velen uitzichtloze situatie bood de moslimpartij wel hulp en tevens beloofde zij dat indien zij de verkiezingen zou winnen er veel zou veranderen en dat jongeren dan wel een toekomstperspectief zouden hebben. In een dergelijke context is het begrijpelijk dat veel jongeren op de moslimpartij stemmen, aangezien er geen beter alternatief voorhanden was. Ook hier zien we dat een verklaring waarbij het uitgangspunt is dat individuen handelen in variërende omstandigheden met bijbehorende gelegenheden en beperkingen, behulpzaam is bij het begrijpen van macro-uitkomsten. Om vooruitgang te boeken is het dan wel belangrijk om te onderzoeken of de veronderstelde verklaring ook van toepassing is voor andere situaties.

5. Resumerend

In deze bijdrage heb ik beargumenteerd dat toepassingen van de holistische benadering, waarbij cultuur als verklaring een dominante rol speelt, onwetenschappelijk genoemd kunnen worden en derhalve weinig verklaringskracht hebben. De bewering dat cultuurverschillen ten grondslag liggen aan bepaalde conflicten is zelfs gebaseerd op een methodologisch foute redenering. Tevens werkt de holistische benadering eerder versluitend dan verhelderend. Dergelijk versluitend taalgebruik is ook buiten de sociale wetenschappen populair geworden. Ministeries en vooral bedrijfsleven zijn in dit opzicht opmerkelijke instituties. Het aantal keren dat we in diverse media kunnen lezen of topmanagers horen beweren dat er een cultuuromslag moet komen stemt de mens niet vrolijk. Wat een dergelijke cultuuromslag inhoudt, is veelal moeilijk te achterhalen. Bij sommige gevallen in het bedrijfsleven wordt de betekenis enigszins duidelijk en impliceert het de boodschap: 'niet zeuren als je wordt ontslagen'.

Nader beschouwd komt een belangrijk deel van de onwetenschappelijkheid voort uit de wijze waarop sociaal wetenschappers de holistische benadering hanteren. Veelal worden ergens verschillen tussen groepen van mensen geconstateerd en stelt men achteraf dat die verschillen door cultuurverschillen ontstaan. Dat zijn weinig informatieve uitspraken, die bovendien veelal tautologisch zijn. Indien er duidelijke hypothesen komen over het gedrag van groepen van mensen waarvan verondersteld wordt dat dit voortkomt uit duidelijk uitgewerkte specifieke *cultuur*-kenmerken van die groepen, dan zou men dat met adequate data – waarbij serieus gekeken wordt naar causaliteitsproblemen – kunnen toetsen. Tevens kan men dan later onderzoeken of dergelijke regelmatigheden zich ook elders voordoen of hebben voorgedaan. Echter, ook bij een controleerbare en goed opgezette uitwerking komen aanhangers van de holistische benadering het probleem tegen dat in veel gevallen de intra-culturele diversiteit groter is dan die tussen verschillende culturele groepen (Pelto & Pelto, 1975). Tevens is het interessant dat men bij een hierboven voorgestelde uitwerking het begrip cultuur vrijwel niet meer nodig heeft. Wellicht zou er vooral vooruitgang geboekt kunnen worden als men een verklaring uitwerkt waarbij het begrip *cultuur* niet meer voorkomt. Dit is in overeenstemming met de opvatting van Adam Kuper, die pleit voor de afschaffing van het begrip cultuur en voor de terugkeer van de actortheorie uit de Britse sociale antropologie (Kuper, 1999).

Het alternatief van de holistische benadering, zoals dat in dit artikel is besproken, betreft het zoeken naar verklaringen waarbij ten eerste het microniveau en het macroniveau worden onderscheiden (Coleman, 1990). Ten tweede is hierbij het methodologisch individualisme¹¹ een essentieel uitgangspunt. Macroverschijnselen kunnen alleen begrepen worden als de – soms verrassende – aggregatie van individuele handelingen. Om het individueel handelen te kunnen begrijpen dienen we inzicht te krijgen in de context waarbinnen mensen handelen. Evenals Goldthorpe (2000: 94-114) ben ik van mening dat omvangrijke representatieve surveys hierbij een grote dienst kunnen bewijzen. Hierbij zou ik de kanttekening willen plaatsen dat ook het verzamelen van gegevens via andere bronnen hierbij van belang is (De Graaf, 1999). We kunnen bijvoorbeeld denken aan het verzamelen van informatie uit secundaire bronnen over de context waarbinnen mensen handelen.

Voor het niveau van de sociologie beschouw ik blijvende investeringen in zowel de omvang als de kwaliteit van dergelijke surveys van groot belang. Aanhangers van andere benaderingen die kritiek hebben op grootschalige surveys, moeten zich realiseren dat zij dankzij het methodologische niveau dat survey-onderzoekers hanteren in staat zijn goed geïnformeerde kritiek te leveren. Ten aanzien van andere sociaal-wetenschappelijke onderzoeksbenaderingen zijn we veelal niet in staat kritiek te leveren, omdat elementaire methodologische regels eenvoudig ontbreken.

Noten

1. Nan Dirk de Graaf is als hoogleraar empirische sociologie werkzaam bij de sectie sociologie (ICS) van de Katholieke Universiteit Nijmegen, Postbus 9104, 6500 HE Nijmegen. Hij is tevens associate-member van Nuffield College, Oxford. E-mail: n.degraaf@mailbox.kun.nl. De tekst betreft een bewerking van zijn inaugurele rede.
2. De meer algemene vraag is: wanneer stellen sociologen dat door de traditionele cultuur het communistische systeem niet goed werkt? Niemand had voor 1980 voorspeld dat het communistisch systeem zo slecht was dat het zou instorten. In de jaren vijftig brachten de Russen de Spoetnik in de ruimte. Werkte het systeem daarom wel?
3. Bovendien zouden we de probabilistische hypothese kunnen afleiden dat – afhankelijk van de onderdrukkende werking van het betreffende regime – het betreffende systeem het eerder zal begeven naarmate de discrepantie tussen privé-opbrengsten en collectieve opbrengsten groter wordt. Het is overigens evident dat nog veel andere factoren een bijdrage hebben geleverd aan het mislukken van het communistisch experiment.
4. Castells toont aan dat we inmiddels al kunnen spreken van een ‘Global criminal economy’ (1998).5. Zie eveneens hoofdstuk 5 in Goldthorpe (2000).
6. Deze resultaten zijn in overeenstemming met de eerdere bevindingen van Dronkers en De Graaf (1995).
7. Gebaseerd op gegevens van het Centraal Bureau voor de Statistiek in De Graaf, Need & Ultee (2000). De percentages onkerkelijken van het CBS zijn gebaseerd op de zogenaamde eentrapsvraagstelling. De tweetrapsvraagstelling levert in 2000 meer dan 50 procent onkerkelijken op (bron: SOCON 2000 en Familie-enquête Nederlandse Bevolking 2000).
8. Zie Hak (1996) voor een overzicht.
9. Later heeft Te Grotenhuis (1998) op deze manier gegevens verzameld met de SOCON-1995 enquête.
10. Deze veronderstelling kunnen we al terug vinden bij de Schotse moraalfilosoof Adam Smith [1776] 1965, 740-741.
11. In de antropologie vindt men ook aanzetten tot een methodologisch individualistische benadering van de menselijke verscheidenheid. Een voorbeeld is de Amerikaanse antropoloog Anthony Wallis (1961). Opmerkelijk is verder dat de Noorse sociaal-antropoloog Frederik Barth met zijn generatieve modellen in de jaren ‘60 op zoek was naar wat de sociologen later sociale mechanismen noemden.

Literatuur

- Barth, F. (1966). *Models of Social Organization*. London: Royal Anthropologica Institute.
- Becker, J.W. & Wit, J.S.J. de (2000). *Secularisatie in de jaren negentig: kerkklidmaatschap veranderingen in opvattingen en een prognose*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Bekkers, R.H.F.P. (2000). Religieuze betrokkenheid en vrijwilligerswerk: een kwestie van psychologische dispositie of sociale organisatie? *Sociologische Gids*, 47, 268-292.
- Blau, P. & Duncan, O.D. (1967). *The American occupational structure*. New York: Wiley.
- Bourdieu, P. (1973). Cultural Reproduction and Social Reproduction. In R. Brown (red.), *Knowledge, education and cultural change* (pp. 71-112). London: Tavistock.

- Bourdieu, P. & Passeron, J.C. (1977). *Reproduction in Education, Society and Culture*. London: Sage.
- Bovenkerk, F. (2001). *Misdaadprofielen*. Amsterdam: J.M. Meulenhoff bv.
- Castells, M. (1998). *The information age: economy, society and culture*. Blackwell Publishers Ltd.
- Coleman, J. (1990). *Foundations of social theory*. Cambridge: Belknap Press.
- Daal, H.J. van (2001). *Het middenveld als smeltkroes? Verschuivingen in deelname aan verenigingsleven in multicultureel Rotterdam*. Utrecht: Verwey-Jonker Instituut.
- DiMaggio, P. (1982). Cultural Capital and Social Success: The Impact of Status Culture Participation on the Grades of High School Students. *American Sociological Review*, 47, 189-201.
- DiMaggio, P. & Mohr, J. (1985). Cultural Capital, Educational Attainment, and Marital Selection. *American Journal of Sociology*, 90, 1231-1261.
- Dobbelaere, K. (1978). Secularisatie. In: L. Rademaker (red.), *Sociologische encyclopedie*. Utrecht/Antwerpen.
- Dronkers, J. & Graaf P.M. de (1995). Ouders en het onderwijs van hun kinderen. In J. Dronkers & W.C. Ultee (red.), *Verschuivende ongelijkheid in Nederland: Sociale gelaagdheid en mobiliteit* (pp. 46-66). Assen: Van Gorcum.
- Fearon, J.D. & Laitin D.D. (1996). Explaining interethnic cooperation. *American Political Science Review*, 90, 715-735.
- Fearon, J.D. & Laitin D.D. (2000). Violence and the social construction of ethnic identity. *International Organization*, 54, 845-877.
- Gall, T.L. (red.) (1998). *Worldmark Encyclopedia of Culture & Daily Life: Vol. 4 – Europe* (pp. 160-161). Cleveland, OH: Eastword Publications Development.
- Goldthorpe, J. (2000). *On sociology: numbers, narratives, and the integration of research and theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Gellner, E. (1992). *Postmodernism, reason and religion*. London: Routledge.
- Gellner, E. (1997). *Nationalism*. Weidenfeld & Nicolson.
- Graaf, N.D. de (1996). Politieke scheidslijnen; ontwikkelingen in politieke participatie en politieke voorkeuren. In H. Ganzeboom & W. Ultee (red.), *Sociale Segmentatie in 2015* (pp. 205-246). Den Haag: Voorstudie V96 van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid.
- Graaf, N.D. de (1999). Event history data and making a history out of cross-sectional data: how to answer the question ‘why cohorts differ?’. *Quality and Quantity*, 33, 261-276.
- Graaf, N.D. de & Graaf P.M. de (2002). Parental resources and choices in educational careers in the Netherlands: a historical perspective. Paper presented at the Oxford Meeting of ISA Research Committee 28 on Social Stratification and mobility. April 10-13, 2002.
- Graaf, N.D. de & Need, A. (2000). Losing Faith: is Britain alone? In R. Jowell, J. Curtice, A. Park, K. Thomson, L. Jarvis, C. Bromley & N. Stratford (red.), *British Social Attitudes: the 17th Report Focusing on Diversity* (pp. 119-135). London: Sage.
- Graaf, N.D. de, Graaf, P.M. de & Kraaykamp, G. (2000). Parental Cultural Capital and

- Educational Attainment in the Netherlands: A Refinement of the Cultural Capital Perspective. *Sociology of Education*, 73, 92-111.
- Graaf, N.D. de, P.M. de Graaf, G. Kraaykamp en W.C. Ultee (1998). Familie-enquête Nederlandse Bevolking 1998 (databestand). Katholieke Universiteit Nijmegen: Sociologie.
- Graaf, N.D. de, P.M. de Graaf, G. Kraaykamp en W.C. Ultee (2000). Familie-enquête Nederlandse Bevolking 2000 (databestand). Katholieke Universiteit Nijmegen: Sociologie.
- Graaf, N.D. de, Need, A. & Ultee, W. (2000). Levensloop en kerkverlating: Een nieuwe en overkoepelende verklaring voor enkele empirische regelmatigheden. *Mens en Maatschappij*, 75, 229-257.
- Graaf, P.M. de (1987). *De invloed van financiële en culturele hulpbronnen in onderwijsloopbanen*. Nijmegen: Instituut voor Toegepaste Sociale Wetenschappen.
- Graaf, P.M. de (1986). The impact of financial and cultural resources on educational attainment in the Netherlands. *Sociology of Education*, 59, 237-246.
- Greeley, A.M. & Hout, M. (1988). Musical chairs: patterns of denominational change. *Sociology and Social Research*, 72, 75-86.
- Grotenhuis, M. te (1998). Ontkerkelijking: oorzaken en gevolgen. Dissertatie. Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Hak (1996). Het ontkerkelijkingsonderzoek in Nederland 1933-1996. Nieuwe antwoorden op oude onderzoeksvragen? *Sociologische Gids*, 43, 394-412
- Heitmeyer, W., Müller, J. & Schröder, H. (1997). *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*. Farkfurt am Main: Suhrkamp.
- Iannoccone, L.R. (1990). Religious practice: A human capital approach. *Journal of the scientific study of religion*, 29, 297-314.
- Inglehart, R. (1997). *Modernization and postmodernization: cultural, economic, and political change in 43 countries*. Princeton: Princeton University Press.
- Kelley, J. & Graaf N.D. de (1997). National Context, Parental Socialization, and Religious Belief: Results from 15 Countries. *American Sociological Review*, 62, 639-659.
- Kemper, F. (1996). *Religiositeit, etniciteit en welbevinden bij mannen van de eerste generatie moslimmigranten*. Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Kepel, G. (1992). *De wrake gods: christelijke, joods en islamitisch fundamentalisme*. Baarn: Ambo.
- Kleemans, E.R., Berg, E.A.I.M. van den & Bunt, H.G. van de (1998). *Georganiseerde criminaliteit in Nederland*. Rapportage op basis van de WODC-monitor, Ministerie van Justitie. Den Haag: WODC.
- Kruijt, J.P. (1933). *De onkerkelijkheid in Nederland. Haar verbreiding en oorzaken. Proeve ener sociografische verklaring*. Groningen: Noordhoff.
- Kuper, A. (1999). *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge en London: Harvard University Press.
- Need, A. (1997). The Kindred Vote. Individual and Family Effects of Social Class and Religion on Electoral Change in the Netherlands, 1956-1994. Amsterdam: Thesis.
- Need, A. & Graaf, N.D. de (1994). 'Losing my religion': een dynamische benadering. *Mens en Maatschappij*, 69, 242-263.

- Need, A. & Graaf, N.D. de (1996). 'Losing My Religion': a dynamic analysis of leaving church in the Netherlands. *European Sociological Review*, 12, 87-99.
- Peters, J. (1993). *Individualisering en secularisering in Nederland in de jaren tachtig: sociologie als contemporaine geschiedsbeschrijving*. Oratie. Nijmegen: Instituut voor toegepaste Sociale Wetenschappen.
- Pelto, P.I. & Pelto, G.H. (1975). Intracultural diversity: some theoretical issues. *American Ethnologist*, 2, 1-18.
- Phalet, K., Lotringen, C. van & Entzinger H. (2000). *Islam in de multiculturele samenleving. Opvattingen van jongeren in Rotterdam*. Universiteit Utrecht.
- Schultz, J. (2002). *Verlockendes Feindbild: Islam und Islam-Debatte in Deutschland*. <http://www.oeko-net.de/kommune/kommune7-98/zzschul7.htm>.
- Sherkat, D.E. (1991). Leaving the faith: testing theories of religious switching using survival models. *Social Science Research*, 20, 171-187.
- Sherkat, D.E. & Wilson, J. (1995). Preferences, constraints, and choices in religious markets: an examination of religious switching and apostasy. *Social Forces*, 73, 993-1026.
- Smith, A. [1776] (1965) *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. New York: Modern Library.
- Stark, R. & Iannaccone, L.R. (1994). A supply-side reinterpretation of the 'secularization' of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 230-252.
- Thompson, M.R. (2001). Whatever happened to "Asian values"? *Journal of Democracy*, 12, 154-165.
- Ultee, W.C. en H.B.G. Ganzeboom (1993). *Familie-enquête Nederlandse Bevolking 1992-93* (databestand). Katholieke Universiteit Nijmegen: Sociologie.
- Verweij, J. (1998). *Secularisering tussen feit en fictie: een internationaal vergelijkend onderzoek naar determinanten van religieuze betrokkenheid*. Tilburg University Press.
- Wallis, A.F.C. (1961). *Culture and Personality*. New York: Random House.
- Warner, R.S. (1993). Work in progress: toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology*, 98, 1044-1093.